

黃檗獨湛與華嚴思想

——兼論佛教融合主義（syncretism）的根底

輔仁大學宗教學系 教授
陳敏齡

摘 要

黃檗宗雖一般名為禪宗，其實深受明末四大高僧之一雲棲株宏（蓮池大師）所倡「禪淨合一」思想的影響，而在雲棲株宏念佛思想的背景則為華嚴「一多相即」的理論，本論文主要從黃檗獨湛（1592年—1673年）和華嚴有關的圖像切入，並特別以獨湛血繪盧舍那佛圖像為線索，希望藉此探源溯本、闡明中國近代佛教融合主義的內實或根底。

關鍵詞：黃檗宗、獨湛性瑩、融合主義（syncretism）

前言：近代黃檗宗和華嚴經的關係

中國佛教的發展，依印順法師之說，自漢魏兩晉的性空一味、南北朝的二流分化、隋唐五代的八宗並暢、宋元的會歸二流、到了明清則為諸宗融合，這二十字箴言，的確簡要地勾勒出中國佛教思想史的全貌。但中國佛教的宗派概念其實不甚分明，故近代亦有佛教無八宗十宗之說，而在中國佛教中兩個重視實踐、普遍流行的宗派－禪和淨土－之上，亦早在唐代中葉就有融合的傾向，這種現象，歷經宋元時代、到了明末，禪淨雙修的色彩更濃厚，成為佛教的主流。即便是天台華嚴，也多在禪門裡講說，顯示這種思想傾向的，在明末四大師－雲棲株宏（1535-1615）、紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（全椒憨山，1546-1623）、蕩益智旭（1599-1655）等，皆可觀見。

而黃檗宗雖一般名為禪宗（臨濟宗），但近代的黃檗新宗，其實深受明末四大高僧之一雲棲株宏（蓮池大師）所倡「禪淨合一」思想的影響，而在雲棲株宏念佛思想的根底則為華嚴「一多相即」的理論，故黃檗宗亦有重視華嚴思想（八十華嚴）的傾向。在黃檗版大藏經頒布之際，便追加了不少華嚴關係經典，黃檗祖師和亦多有華嚴相關的機鋒之語，而最特別的是彼等對華嚴的關心不僅在論述，更是透過具體的抄經乃至血書之類苦行實踐的方式，例如隱元甚至於七十九歲有抄寫華嚴經之舉，而黃檗獨湛也不例外。不過，本論文則因緣際會，特別著眼於獨湛的血畫盧舍那佛像。茲擬從分析此一畫作的構圖，思考為何獨湛以禪門耆宿之姿，致力禪淨雙修之際，卻又傾心於華嚴的盧舍那佛像，並試圖藉此探尋中國近代佛教融合主義的根底。

一、日本黃檗宗第四代獨湛性瑩的生平背景

獨湛性瑩（1628-1706）（以下略稱為獨湛）¹是中國福建省興化府莆田縣的出身，俗姓陳，名其昌，幼年喪父（翊宣）、十六歲母親黃氏逝世，為報親恩決心出家，彼於西元 1654 年 6 月（順治 11 年，時二十七歲）、隨師匠隱元東渡日本，寬文 4 年（1664 年，時三十七歲）應旗本近藤貞用（法名：近藤語石）的招請、到遠州金指（靜岡縣浜松市北區引佐町）、開創初山寶林寺（浜松市北區細江町）。天和元年（1681 年，時五十四歲）10 月，因慧林性機（1609-1681）之推薦，成為日本黃檗宗的第四代傳人。在日本江戶時代的元祿年間，由禪僧慧中所編的《禪祖念佛集》裡，收錄禪門諸祖對於念佛的看法，包括印度（三名）、中國（三十一

¹ 《獨湛性瑩全錄》，參考自：佛光大學佛教研究中心「明清珍稀文獻」，頁 18-20。

名)、日本(四名)等國的禪門人物,雖都是從和日本淨土教有關連的角度著眼,但中國禪師有三十一名入列,而獨湛即是最後壓軸的一位,可見彼在日本的知名度。而日本淨土宗的忍澂大德(1645-1711)則評價云:「禪師佩西來直指心印。而以淨土。為歸宿之地。……可謂永明所謂。如虎戴角之禪矣」²。

獨湛之師隱元禪師(1592-1673),係繼承禪宗臨濟禪的法脈,近接龍池幻有(1549-1614)一天童密雲(1566-1642)一徑山費隱(1593-1661),本是臨濟宗第三十二傳,自崇禎10年(1637)起住持福建福清黃檗山,苦心經營十七年,但在各種因緣之下赴日,先到長崎、後來成為日本黃檗宗總本山萬福寺的開山祖師。如同上述,禪淨融合是宋代及宋代以後中國佛教的特色,隱元宣揚剛健活潑、持守戒律的臨濟禪,但因這種禪淨雙修的教化方式,乃是明末佛教界一般的作法,隱元於耳濡目染下,雖以靜坐參禪為根本修行方法,也方便引入淨土宗的念佛方法,特別尊崇的是雲棲株宏。

雲棲株宏(1535-1615)初參辨融禪師(1506-1584)、次謁笑巖禪師(1512-1581),和龍池幻有可謂師出同門。然彼雖傳承禪法,但無寧更近於融合主義,不單是禪或淨土,故亦有不將彼視為禪門之流,而列入淨土宗的第八代祖師,然彼之《彌陀疏抄》則依華嚴教判,又有傳承華嚴(澄觀)思想的部分。雲棲株宏最為用心之處,則是在於重視戒律(戒律復興),和道出禪淨歸一的道理。蓋以禪淨雙修者大半是心禪行淨,而株宏則基於華嚴事理同源的教義,將向來相互齟齬的理事、推展到融通之境,闡明禪淨一致之宗,和華嚴同樣地,可說都是「稱性」之極談(「稱性的本教」)(見於《彌陀疏鈔》通序「明性篇」)。是故有云,雲棲株宏的淨土教,是賅羅一代佛教而成的、絕對的淨土教,所謂「佛教全體即淨土教、淨土教全體即佛教」(《答淨土四十八問》之末)。

近代黃檗宗受雲棲株宏思想影響極深,例如隱元在東渡之後嘗為雲棲株宏題讚、並重刻雲棲株宏的戒殺放生文,甚至導致「設教不過於淨土法」之機,不過隱元畢竟還是以參禪為本位,故即便是開示念佛的法語,也是充滿了禪機。隱元此一重視淨土念佛的面向,尤為其法嗣獨湛所繼承發揮,故一般稱之為「念佛獨

² 珂然《忍澂和尚行業記》:「本邦黃檗山第四世。獨湛禪師。乃普照國師。隱元老和尚嫡子。嘗從國師。不憚鯨波之險附海舶。東遊本邦。禪師佩西來 直指心印。而以淨土。為歸宿之地。恆唱佛號。誦彌陀經。日為常課。為人度生亦唯以念佛三昧。心 無他務。割注禪師平居。勸化四眾。無說餘事。唯念佛耳。其辭略曰。『我觀世人。箇箇皆好念佛。今三等列之。一者極閒人應當 無晝無夜。一心念佛。二者半閒半忙人。應當營事已畢。即便念佛。三者極忙人。應當忙裏偷閒。十念念佛又復富貴之人。衣祿豐足。正好 念佛。貧窮之人。安貧守分。正好念佛。有子孫人得人替力。正好念佛。無子孫人。心無牽掛。正好念佛。無病之人。身力康健。正好念佛。有病之人。知死不久。正好念佛。聰明之人。通經達理。正好念佛。愚鈍之人。無雜知見。正好念佛。以要言之。天上人間。四生九有。皆當念佛。奉勸世人。何不趁此四大。未作觸體時。早早念佛。直待萬般將不去。惟有業隨身。懊悔無及也』。可謂永明所謂。如虎戴角之禪矣。」第18卷 p32a。

湛」，獨湛自青年時代即常閱讀雲棲株宏著作，經常引用雲棲株宏的法語，特別值得注意的是，獨湛工於書畫，彼以禪門耆宿之姿，推廣禪淨雙修的修行方式，不但對日本淨土宗的教化起了極大影響（例如勸修作福念佛圖），也意外地將中國逸失的文物（當麻曼荼羅的淨土圖）反傳回中國。不僅隱元獨湛如此，獨湛弟子悅峰也和雲棲株宏一系的慈雲續法（1641-1728）常相往來³。

二、黃檗獨湛和華嚴有關的圖像

和隱元一起東渡黃檗僧多精於書畫，而如同上述、近代黃檗宗受雲棲株宏思想影響極深，且因雲棲株宏「禪淨合一」的思想和華嚴的理論交涉極深，故黃檗僧多通華嚴，獨湛也不例外。獨湛所留的繪畫種類相當多元，包括肖像畫、佛教畫、乃至中國古聖先賢畫像等，而和華嚴有關者，除了單獨的文殊普賢像，主要是盧舍那佛像，分別繪於元祿2年（1689）、元祿3年（1690）、元祿3年9月15日（1690）、元祿3年9月13日（1690），前三幅皆同尺寸，應是為黃檗寺三壇戒會之作（皆保留於萬福寺），餘則為私人收藏⁴。

（一）獨湛的盧舍那佛像

第一幅的血畫盧舍那佛像（1689），獨湛除了以朱書寫梵網經心地法門品（詩）（全文）⁵，並在畫中血書「梵網教主／盧舍那佛」，且在後記自述云：開元有八吉祥、六殊勝、地湧戒壇其一也、其高丈餘、壇中祀盧舍那尊像、千葉蓮華中釋迦畢備。可見畫作的靈感是來自昔日伴隨亘信行彌⁶（1603-1659）法叔參詣泉州開元寺（甘露戒壇）時所留的深刻印象，故模倣開元寺甘露戒壇的主尊，而目的則是為父（翊宣府君）母（黃氏孺人）超薦。

第二幅的盧舍那佛像，首先以金剛戒壇四字為始，接著書寫梵網經盧舍那佛

³ 獨湛「當麻圖記」序文即弟子悅峰邀請「浙杭東林慈雲灌頂行者續法」所撰。最後的跋文云，「瑩每念。安得支那眾生。見此聖瑞。懷此于心中。已五十年矣。今已開第八秩幸得見東明悅公。成此勝事。喜躍何如。則余往歲讚詞有。安得拈當麻一縷藕系。培植于支那一國。普使眾生開青蓮眼。實東明以眼施人語果應也。惜雲棲大師。未及見此。乃圖一幅。以寄進大師塔堂焉」。請參拙文：「佛教神聖空間之範式及其傳播—以獨湛曼荼羅為軸—」。

⁴ 以下、依錦織亮介「黃檗僧獨湛・絵画作品目録（稿）」の編號。

⁵ 《梵網經》卷2：「我今盧舍那，方坐蓮花臺，周匝千花上，復現千釋迦。一花百億國，一國一釋迦，各坐菩提樹，一時成佛道。如是千百億，盧舍那本身，千百億釋迦，各接微塵眾，俱來至我所，聽我誦佛戒，甘露門則開。是時千百億，還至本道場，各坐菩提樹，誦我本師戒。十重四十八，戒如明日月，亦如瓔珞珠，微塵菩薩眾，由是成正覺。是盧舍那誦，我亦如是誦，汝新學菩薩，頂戴受持戒，受持是戒已，轉授諸眾生，諦聽我正誦，佛法中戒藏，波羅提木叉，大眾心諦信。汝是當成佛，我是已成佛，常作如是信，戒品已具足。一切有心者，皆應攝佛戒，眾生受佛戒，即入諸佛位。位同大覺已，真是諸佛子，大眾皆恭敬，至心聽我誦。」（T24, no. 1484, p. 1003, c29-p. 1004, a22）。

⁶ 崇禎8年嗣法於費隱而道者超元為其法嗣（黃檗文化人名辭典）。

說菩薩心地法門品(詩)(全文)，下部墨書「黃檗庚午戒壇」，蓮莖部墨書「六道群生 曾氏幼清、袞明、履將、郁奇、昇陽洪氏、黃氏、陳氏、林氏、振宇胡氏」皆為獨湛的先人。

第三幅的盧舍那佛像，首先以金剛戒壇四字為始，接著書寫的則是梵網經最後的詩⁷，且在後面附上所有禮拜的尊格，「南無華藏教主盧舍那佛、南無文殊師利菩薩、南無彌勒菩薩、南無十方諸佛、南無十方菩薩、南無優婆離尊者、南無南山証照大師、南無黃檗開山老和尚、護三歸灌頂善神三十六位、護五戒二十五神」。蓮莖部墨書「六道群生 胡氏振宇、曾氏幼清、黃氏袞明、郁奇、昇陽洪氏、堯輔陳氏、陳氏宗親」，皆為獨湛的先人，且大抵同於上述。

第四幅的盧舍那佛像，亦以金剛戒壇四字為始，接著書寫梵網經無盡藏品(最初)的詩，末後的署名則是「元祿辛未年正月初八日立春丞相正獻後裔古鰲峰居士陳袞明翊宣百拜敬書」(可見是代筆)。畫中墨書「梵網教主/盧舍那佛」，且自述云：「庚午年九月三壇大戒戒壇中作」，蓮莖部墨書「六道群生 別清袞明、曾黃氏」。

(二) 金剛戒壇上的無量壽如來像

另有一幅無量壽如來像，59 無量壽佛像(楚石琦和尚讚)，也是在元祿三年(1690)「庚午戒壇」(9月13日)之作。獨湛在這幅圖裡，首先亦以金剛戒壇四字為始，接著書寫的則是「無量壽佛 楚石琦和尚讚」及讚文(出自「西齋淨土詩」)⁸，而在後面云「庚午九月十三日戒壇中圖此尊像/十二月念五日/玉皇上帝下降日讚」(9月13日)，下部除了自書署名之外，亦採代筆的方式，加入「袞明黃氏/六道群生/丞相正獻後裔翊宣陳氏」之名。

⁷ 《梵網經》卷2：「明人忍慧強，能持如是法，未成佛道間，安獲五種利：一者十方佛，愍念常守護；二者命終時，正見心歡喜；三者生生處，為諸菩薩友；四者功德聚，戒度悉成就；五者今後世，性戒福慧滿。此是佛行處，智者善思量，計我著相者，不能信是法。滅盡取證者，亦非下種處，欲長菩提苗，光明照世間，應當靜觀察，諸法真實相。不生亦不滅，不常復不斷，不一亦不異，不來亦不去，如是一心中，方便勤莊嚴。菩薩所應作，應當次第學，於學於無學，勿生分別想，是名第一道，亦名摩訶衍。一切戲論處，悉由是處滅，諸佛薩婆若，悉由是處出，是故諸佛子，宜發大勇猛，於諸佛淨戒，護持如明珠。過去諸菩薩，已於是中學，未來者當學，現在者今學，此是佛行處，聖主所稱歎。我已隨順說，福德無量聚，迴以施眾生，共向一切智，願聞是法者，疾得成佛道」(T24, no. 1484, p. 1009, c19-p. 1010, a21)。

⁸ 《淨土十要》卷8：「紙畫木雕泥塑成。現成真佛甚分明(此圓妙觀智。即地暖波清也)。皈依不是他家事。福德還從自己生。萬樹花開因地暖。千江月現為波清。朝參暮禮常如此。在處皆通極樂城。」(CBETA, X61, no. 1164, p. 726, b10-13 // Z 2:13, p. 410, c8-11 // R108, p. 820, a8-11)。

古崑謹集《蓮宗必讀》卷1：西齋淨土詩「紙畫木雕泥塑成。現成真佛甚分明。歸依不是他家事。福德還從自己生。萬樹花開因地暖。千江月現為波清朝參暮禮常如此在處皆通極樂城。」(CBETA, X62, no. 1197, p. 596, c24-p. 597, a2 // Z 2:15, p. 124, a13-15 // R110, p. 247, a13-15)。

(三) 其他

除此之外，復因在三壇戒會之中亦附設瑜伽噀口(為超薦消災)，所以盧舍那佛像亦從從甘露戒壇的主尊、轉換成為瑜伽噀口的面燃大士(觀音的化身)，故亦有面燃大士圖或者以觀音為中心、兩兩脇為文殊普賢的構圖。

三、獨湛華嚴圖像的解讀（理解及意義）

全體觀之，四幅盧舍那佛像應是為黃檗寺三壇戒會之作（前三幅皆同尺寸，皆保留於萬福寺），作為甘露戒壇的主尊。蓋以自隱元建立黃檗山萬福寺以來，便積極引入中國的戒律儀禮，在 1663 年開始第一次的授戒會，而獨湛（36 歲）担任尊証阿闍梨，其後也歷經第三次的三壇戒會（1670 年，43 歲）担任教授阿闍梨，第六次（1685 年，58 歲）和第七次（1690 年，63 歲）的三壇戒會則担任授戒和尚⁹。耐人尋味的是，到底在獨湛內心裡，金剛戒壇上的阿彌陀佛（無量壽如來）和盧舍那佛是何等關係？

(一) 金剛戒壇上華嚴(盧舍那佛)和淨土（無量壽如來）的關係

考察這種融合華嚴和淨土（或禪淨合一）的思想由來，可說是源遠流長，蓋以華嚴經言及念佛三昧的場所頗多¹⁰，且如眾所知、梵網經在一開始便以坐在千葉寶蓮之上的盧舍那佛為中心，開展出重重無盡的佛世界。而三界唯心、萬法歸一，一切從此法界流、一切亦復還歸此法界，所以在華嚴的宇宙論（或者、以梵網教主為首的甘露戒壇）之中，彌陀和盧舍那其實是融通無礙的。

(二) 澄觀的遮那·彌陀不二說

而在華嚴祖師之中，首先提起「遮那彌陀、本末不二」則是澄觀（739-838）。澄觀不僅從《華嚴經》的佛身觀整合毘盧遮那和彌陀的關係（〈壽命品〉以極樂世界為華藏世界的初門），更從密教的佛身觀含攝毘盧遮那佛和阿彌陀佛（妙觀察智流出西方無量壽如來），而不論是《華嚴經》的毘盧遮那佛、或者是密教的毘盧遮那佛，都是指向法身的根源性，所以從此流出的四方佛，也是平等互遍，所謂「一

⁹ 1681 年（54 歲）時，因慧林性機（1609-1681）之推薦，擔任黃檗山萬福寺第四代住持。

¹⁰ 尤其在〈入法界品 34〉の善財童子五十三參之中，第一位參訪對象功德雲比丘（解脫長者）、所傳授的就是念佛法門—「普門光明觀察正念諸佛三昧」（略稱即：念佛三昧），故其後經文即列举二十一種念佛三昧；而在最後一位參訪の普賢菩薩，《大方廣佛華嚴經》卷 60〈入法界品 34〉：「或見阿彌陀，觀世音菩薩，灌頂授記者，充滿諸法界(T09, p786b)」(T09, no278, p786, b11-12)。而這普賢菩薩的偈頌段，也是敷衍形成四十華嚴最後の普賢行願品，以導歸極樂作為普賢十大行願的終結，所謂「願我臨欲命終時、盡除一切諸障礙、面見彼佛阿彌陀、即得往生安樂刹」云々。換言之，華嚴經一部の始終，其實都是在闡明念佛三昧。

切從此法界流、一切還歸此法界」，並無本體現象之分，也沒有本佛或分身之別。澄觀便是基於以華嚴佛陀為絕對真實的立場，整合華嚴顯教的海印三昧和密教的法身毘盧遮那佛的四佛的流出說，並以此為基盤，達到毘盧遮那佛和阿彌陀如來平等互遍、同體不二的結論。但是，若僅是遮那彌陀同體論，尚未進入為何選擇彌陀的核心，值得注意的是，最後澄觀所提出的，不是別的理由，而是指出「彌陀即本師」¹¹。這種從一多相即、本末不二談佛身的圓融無礙之義，遂成為華嚴和淨土結合的通路，而後來的雲棲株宏（1532-1612）、或號稱中興華嚴的柏亭續法（1641-1728），也都承繼這種詮釋的模式¹²。

獨湛雖然並未具體說明為何在金剛戒壇上畫阿彌陀佛，但如同上述，基於大乘法身的概念，這種佛佛平等、融通無礙之說，本是一種自明之理。特別是近代黃檗宗其實深受明末四大高僧之一雲棲株宏的影響，而在雲棲株宏「禪淨合一」的念佛思想的根底，則是華嚴「一多相即」的理論，尤其是受到來自澄觀的影響。在獨湛十六歲時，曾有日夜坐禪、參悟「萬法歸一」的體驗，而在獨湛畫無量壽佛像之前的「七十壽開戒」的法語裡，彼亦有「遮那彌陀是一體、一體無二自返觀」之語¹³，所以，在以梵網教主為首的甘露戒壇之中，彌陀和盧舍那的併置，從

¹¹ ①有緣故、彌陀願重、遍接娑婆界人。②欲使眾生歸憑情一故、但聞十方皆妙、彼此融通、初心茫茫無所依託、故方便引之、使歸憑之情專一。③不離華藏故、華藏世界橫豎交絡、成世界網、故知極樂不離華藏。④即本師故、阿彌陀佛觀自在、皆表本師毘盧遮那之德、阿彌陀佛即不離本尊遮那。以為修行之玄樞、與華嚴一經之幽鍵、並主張極樂不離華藏、彌陀即本師。（《卍續大藏經》七、四九九頁下），參考拙著《中國的彌陀論》，頁 259。

¹² 【以念佛法門為先の説】《阿彌陀經疏鈔》卷 1：「（疏）念佛菩薩之父。生育法身。乃至十地始終。不離念佛。何得初心自足。不願往生。……菩薩父者。華嚴十一經。威光童子。觀如來相獲十種益。首云得念佛三昧。名無邊海藏門。疏謂以念佛三昧。菩薩之父。故首明之。良繇菩薩以方便為父。念佛即真涉事。是方便故。又念佛成佛。是親種故。十地始終者。十地文中。從初至末。地地皆云一切所作不離念佛。」（CBETA, X22, no. 424, p. 610, c16-21 // Z 1:33, p. 172, b7-12 // R33, p. 343, b7-12）。

【從一多相即談彌陀與遮那不二】《阿彌陀經疏鈔》卷 2：「【鈔】智覺云。總持教中。說三十七佛。皆毗盧遮那一佛所現。謂遮那內心。證自受用。成於五智。自當中央法界清淨智。次從四智。流出四方四如來。其妙觀察智。流出西方極樂世界無量壽如來。則一佛而雙現二土也。故清涼云。即本師也。」（CBETA, X22, no. 424, p. 635, c6-10 // Z 1:33, p. 197, b9-13 // R33, p. 393, b9-13）。

【同為華嚴流類但名分圓】《阿彌陀經疏鈔》卷 1：「七。華嚴舍那釋迦。雙垂兩相。此則如觀經云。阿彌陀佛現六十萬億那由他恒河沙由旬之身。而又見丈六之身。於池水上故。八。華嚴以盧舍那佛為教主。此則如清涼云。阿彌陀佛即本師盧舍那故。九。華嚴名大不思議。淨名諸經名小不思議。此則亦名不可思議功德故。十。華嚴為教。即凡夫心。便成諸佛不動智。此則不越稱名。佛現前故。是則齊等淨名諸經。同為華嚴流類。圓教全攝此經。此經分攝圓教。以少分義。故名分圓也。」（CBETA, X22, no. 424, p. 614, b5-14 // Z 1:33, p. 175, d8-17 // R33, p. 350, b8-17）。

【一多無礙主伴交成】《阿彌陀經疏鈔》卷 4：「【鈔】靈光獨耀。迴絕中邊。真照無私。何分彼此。故得一多無礙。主伴交成。無礙。則千差雖隔而非殊。交成。則萬法不期而自會。然則六方不離於咫尺。諸佛悉現於毫端。今者此經。當在何處。」（CBETA, X22, no. 424, p. 676, b5-8 // Z 1:33, p. 237, d11-14 // R33, p. 474, b11-14）。

¹³ 獨湛禪師全錄卷 9（10 右）

上述澄觀到雲棲株宏的脈絡來看，實有一脈相通之意。

四、血畫盧舍那像的意涵

(一) 血畫血書的傳統

如同上述，獨湛畫盧舍那像，是為了黃檗寺三壇戒會之作，而持戒則每和苦行有密不可分的关系，諸如燒身燃指乃至點戒疤等。至於血畫血書，在大乘經典裡，有許多談到剝皮為紙·刺血為墨·以髓為水·析骨為筆·書寫經戒之說，故在中國佛教界自古就有刺血寫經的傳統，而這種獨特的受持讀誦大乘經律的方法，在明清之際更成為流行的風尚(雖目的不一、評價不一)，明末四大師之中，憨山德清更是親身躬行。且因強調大乘的菩薩戒，也和梵網經乃至華嚴經的關連甚深。故在刺血寫經的記錄之中，血書華嚴或普賢行願品的事例不少。而在新黃檗的系統裡，皆有讚嘆刺血寫經的記錄，特別有名的是惟一道實(1620-1673，號稱華嚴菩薩)、隱元、即非、獨湛皆有言及此事¹⁴。

所以在這樣的背景之中，獨湛在十六歲出家之日，亦於佛前發願並血書「以洞明生死大事為要」，而在擔任初山寶林寺方丈時，亦有「血書半月警眾二番羯磨」之作，而血繪盧舍那像佛像，則為報答父母恩之作，此雖和中國傳統的「身體髮膚受之父母不敢毀傷」的孝道觀念相違，但在獨湛心裡，實有另一番血脈相通的深意。蓋以血畫血書和持戒(法供養)有關，而持戒是為令正法久住，又和法脈的傳承(嚴統思想)有關，相當於世間的忠孝傳家，黃檗山歷代輩出的高僧如希運、義玄、鴻麻、懶安、大安、月輪、大休、正圓、密雲、費隱、隱元，在世皆以孝道為本，在僧則以無緣大慈、同體大悲為宗旨(大孝以慈悲為本)。隱元自身極為重視忠孝節義，入滅之際特別提起獨湛的孝心，獨湛亦在「七十壽開戒」云：「憨

¹⁴ 《即非禪師全錄》卷 20：「贈惟一禪姪血書華嚴/惟心法界沒多途萬行因花在處數滴血化為華藏海一毛頭上現毘盧」(CBETA, J38, no. B425, p. 713, a10-12)

《即非禪師全錄》卷 23：「題血書五大部經(有引)／遍吉大士為大法故、不惜身命、剝皮為紙刺血為墨析骨為筆書寫大乘經典、舉滴血與法海同盈、視點畫與法界同量、如是功德豈可得而思議耶。黃檗惟一禪姪、閱如是經纂如是行、于辛丑春瀝指血手書華嚴八十一卷、其中三十九品之次第、五周四果之行布、四十二位之森嚴、燦然全彰、計五十九萬七千三百十七字。晝書夜拜、方三載而告成、可謂善作佛事矣。繼而書法華·報恩·金光明·涅槃共五大部、至丁未冬乃得圓滿。遂捐衣鉢資齋僧回向資恩有。予嘉其願行說偈為證、倘因經以明宗、真是報恩者、更有佛祖說、不到末後一句、快下一筆。

三山惟一公世襲為參戎猛性羈不得割愛學大雄天生鍊漢子剖指露丹衷血書五大部溼透梵天紅佛種從緣起法不離已躬華藏涅槃海收歸一滴中摩尼映五色色相有異同光影互相入差別自圓融此經亦如是子不宰其功覷破紅白外真實義自豐實義不可見見性等虛空了無能所見是名真流通恩有俱已答聞見超樊籠劫石可消殞行願無始終佛祖說不到只在百花叢子能書得出千聖列下風」(CBETA, J38, no. B425, p. 730, c10-30)。

山大師以念佛代禪期、吾今後以念佛弘戒儀」，故影響所及，僧眾或信徒之中亦有力行實踐者，例如：惟一禪姪、近藤德用等¹⁵，充分呈現戒律與孝道的結合、信仰（心地戒）和道德的兼備，不但是中國大乘佛教入世精神的特色，也是黃檗宗獨特的禪戒一如的家風。

（二）甘露灌頂和彌陀心水

如同上述，獨湛畫盧舍那像，是為了黃檗寺三壇戒會之作，其因緣乃是模仿泉州開元寺的甘露戒壇，傳授三壇大戒的戒壇為何名曰甘露戒壇？主要因透過受戒懺悔淨化身心、得清淨戒體、蒙佛授記、獲証涅槃，如同獲得甘露的不死藥(amrta)。獨湛雖將三壇戒會一律稱為金剛戒壇，但附帶一提的是，在獨湛贈予日本淨土宗僧侶義山(1648-1717)的普陀山石刻阿彌陀佛像上方所題的西方願文裡，亦出現甘露灌頂之說。所謂「一心繫念阿彌陀、一切魔怨絕侵攪、現生得覩相好光。或承摩頂灌甘露、令我宿障盡消亡、圓覺妙心豁然悟」¹⁶。這裡的甘露灌頂之說，和透過甘露戒壇的受戒懺悔（心地戒）、求証涅槃的思想，可謂有異曲同工之妙。故日僧義山解釋云：「甘露灌頂者是授佛記聲、謂第十地也。佛授記菩薩時、眉間白毫放光明、照菩薩頂授劫國名號等成佛記也。是天子讓位時春宮即位節、以四海水盛金瓶灌太子頂也。準此例曰灌頂也。言乃至者、應灌頂之外有種種妙聲、故云乃至。言甘露者是不死藥、以喻涅槃實相。舊華嚴第六<廿六紙>曰、甘露法水灌其頂、十方諸佛授記畢。禮讚曰、彌陀心水沐身頂(14, 386b32-387a04)」，值得注意的是，義山在解釋之際，更將甘露灌頂和善導往生禮讚的彌陀心水沐身頂同置，凡此，皆顯示獨湛嚴持戒律的中國式淨土教和近代日本淨土宗戒律復興運動的對應關係。

（三）華嚴性海和主伴同會

此外，在和獨湛親交的日本淨土宗僧侶義山的淨土三部經的詮釋裡，不但言

¹⁵ 《獨湛性瑩全錄》，卷九-9b、卷九-10b。

¹⁶ 西方願文 普陀山立石<碑石>

歸命阿彌陀慈父、觀音勢至諸聖賢、願舒蓮眼鑑葵誠、令我所願得成就。眾等無始至於今、輪迴六趣如塵點、今生慶幸得人身、凡夫宿障猶深重、年積月累不自知、罪聳如山過如海、今辰滌慮洗心身、扣投慈尊求懺悔。

願佛不違本誓願、常寂光中哀攝受、令我往昔至今生、業果凋零罪花殞、曠大劫來生死因、今日和根盡拔斷一心繫念阿彌陀、一切魔怨絕侵攪、現生得覩相好光。或承摩頂灌甘露、令我宿障盡消亡、圓覺妙心豁然悟。

至於命終無諸苦、預知時至絕障礙、或坐或立面向西捨報猶如入大定。佛與上善諸聖賢、手擎金臺來接我、幡蓋紛綸天樂鳴、金蓮異香匝地湧、其有眾生若見聞、一時同下菩提種、我時頃刻到西方。車軸華中上品坐、親覩如來金色身、授我一乘菩提記。我時蒙佛授記已、不辭苦趣却重來、隨類現身度眾生證佛智<果位>次及父母並冤親。仗此良因皆利益、虛空有盡願無移。沙界含靈同種智。康熙戊寅仲春四日新黃檗第四代古莆沙門性瑩獨湛拜畫并書。

及甘露灌頂和摩頂授手之說，並依此展開出獨特的彌陀舍那、融通無礙、主伴不二之說，和獨湛亦有若干意氣相通之感。例如：在討論阿彌陀佛的是報非化說或諸佛的來迎授手的問題裡，義山云：

(1)上輩直感見報身、中下見化身也。就之、白旗及小幡意存第三隨類化身、其由準梵網等，對於臺上盧舍那佛、葉上千佛、當第二化，葉中百億、當第三化。然白旗派言第三化、但非八相應同化、是无而忽有也。

(2)元祖觀經釋<漢語燈二卷十一紙>、判第九觀化佛云是圓光中化佛、而彼真佛所化作也。此化佛本非彼土所有、以神通力故暫化作之、本无忽有、故名爲化。此化佛常爲行者隨逐護念、又來迎引接多亦化佛。

(3)然梵網結成華嚴、華臺爲本華葉爲末、臺上遮那雖不言報化、以千百億化現分身爲其伴、故不言臺上主報身也。今復如此、本華嚴意、臺上遮那一體不分、三身惣相本佛故、非四教機見、別十佛自境界因。人所不窺本來獨一佛、故是諸佛本師也。然彼臺上砌主伴同會、皆性海自眷屬也。

(4)然則華嚴教主者、彼根本本土·本佛·本自眷屬主、恆說華嚴如來也。今能化彌陀雖是報、上能兼下、故以第三化、成主伴之義。例如梵網臺上盧遮那、以葉上葉中釋迦成主伴。又名越派存第二化身、謂報身滿虛空更亦化小身、尚是報身是小、實是遍滿法界真佛。又宗家極樂、堅存唯報，迦才通報化、義深痛故、尚當流異派有諍論¹⁷。

義山依梵網華嚴之義（梵網結成華嚴），說明佛身的三重向度——(1)臺上盧舍那佛、(2)葉上千佛、當第二化，(3)葉中百億、當第三化，且不採用一般的法報化的說（不言報化），而用華嚴的主伴之義（主伴同會、皆性海自眷屬），突破一般淨土門單線式的是報非化的定說，開展出對善導思想詮釋的新視域，雲棲株宏亦有不少類似主伴同會思想的發揮，這也許就是獨湛血繪盧舍那佛圖像的源流吧¹⁸。

結論：華嚴思想和中國近代佛教融合主義的省思

要之，在中國佛教思想史上，由於受到融合主義的影響，華嚴宗一方面傾向和如來藏思想結合，他方面則是不得不混同於禪淨，這雖使得華嚴教學略顯缺乏

¹⁷ 委述聞鈔下<二十一紙已下>、口決鈔下<初紙ヨリ>述見聞<二十五紙>、東宗要一<二十八紙>、同見聞一<三十六紙>、糝鈔廿四<初紙>已下併見。(14,407b20-408a6)。

¹⁸ 《阿彌陀經疏鈔》卷4：「【鈔】靈光獨耀。迴絕中邊。真照無私。何分彼此。故得一多無礙。主伴交成。無礙。則千差雖隔而非殊。交成。則萬法不期而自會。然則六方不離於咫尺。諸佛悉現於毫端。今者此經。當在何處。」(CBETA, X22, no. 424, p. 676, b5-8 // Z 1:33, p. 237, d11-14 // R33, p. 474, b11-14)。

明確的主體性，但就另一方面言，也促使偏於理論的華嚴更具包容性（整合圓覺經），致力於和實踐性懺法的結合，甚至發展成為各種戒壇（甘露戒壇）的核心理念，而這也是黃檗獨湛血繪盧舍那佛圖像的背景。

而依上述有關獨湛華嚴圖像（血繪盧舍那佛圖）的分析可知，對於禪淨雙修的獨湛而言，無論是戒壇的遮那彌陀不二、或透過戒壇的受戒懺悔得甘露灌頂，其實皆和華嚴思想的關係十分密切，可以從華嚴思想—澄觀到雲棲株宏的脈絡—為前提來理解的。

這種從華嚴觀點融合淨土思想的現象，不僅見於獨湛，在中國佛教思想史裡亦多有發揚（如雲棲株宏的禪淨合一的根底在華嚴/以華嚴的理事不二為前提，一方面依理一心說明禪和華嚴的通路、他方面依事一心發揮淨土教的特色）；而在日本佛教史上，雖一般認為日本佛教是宗派分明，近代其實也有類似的開展，如本論文言及的日本淨土宗僧侶義山，即引用梵網經，解釋阿彌陀佛的是報非化說或諸佛的摩頂授手（和淨土諸佛的接引往生）的問題，也同樣都是從華嚴淨土不二的層面來作解釋。

總而言之，中國近代佛教禪淨合一思想的融合主義之根底，實乃繫在華嚴，這種佛教融合主義，雖以華嚴來統攝，但剋實而論，華嚴亦是總合佛教的代名詞，包括各種可能開放的向度，不僅重視傳統、也要前瞻未來，更要把握當下。換言之，不僅聖道門要回歸自心本性（法性真如海），淨土門（如來本願海）也不例外，雖入門方式不同，然皆殊途同歸。而這對照在本回研討會的開幕式裡，賢度院長以感性的方式，提起成一老人對來院乞食的流浪漢之真心關懷以及流浪漢的認真回應，更說明華嚴性起哲學的意義、喚起人性光明面的普世價值，誠如雲棲株宏所云：「靈明洞徹、湛寂常恆。非濁非清、無背無向。大哉真體、不可得而思議者、其唯自性歟」！所以，如何從發掘諸宗共通的基盤（根底），進而體認到大乘緣緣起的深義，回歸人類心性的本源，方是作為普世性宗教之價值所在。

